

que Dios no es sólo Aquel por encima de quien nada puede ser pensado o dicho, sino también *Aquel que no puede ser pensado sin su contrario, sin el otro*. El misterio más grande consiste en que este *sin* (sin-el-otro) no carga en sí el peso de una necesidad absoluta del otro que anularía la gratuidad divina, sino el acto originario más auténtico de libertad por el cual no se puede ser sin el otro, porque se ha optado ser con el otro. Sólo así, el momento de la mayor semejanza viene a comprenderse dentro de la vitalidad del don y la gratuidad divina más auténtica en la que el ritmo de la analogía no se limita a ser una mera oscilación de la polaridad entre dos polos, que podría correr el riesgo de interpretarse bajo los límites de un círculo cerrado, sino que los integra en un movimiento aún mayor de superación (*Überwindung*) y transformación (*Wandlung*) para dar origen a una relación cada vez más nueva y diferenciada entre el Creador y la creaturalidad que se concretiza en un camino de crecimiento continuo, fruto de toda existencia inquieta y anhelante que busca para encontrar y encuentra para seguir buscando, y de un Dios, que mucho antes que la búsqueda iniciada por la creatura, ha venido al encuentro para llevarla en sus brazos a lo largo de cada paso del camino, en la más absoluta, pero sincera libertad, de quien quiere el Bien para el otro.

Acontecimiento - sentido - acción

Aportaciones de Paul Ricoeur para una hermenéutica del acontecimiento y la acción histórica

Aplicación al acontecer argentino actual

por Juan Carlos Scannone S.I.

Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel

Para interpretar el sentido del acontecimiento histórico y de la acción humana propone Ricoeur el *paradigma del texto* y la *metodología* de la hermenéutica de los textos.¹ Nuestro autor está pensando en primer lugar en las ciencias del hombre; pero, sin duda podemos hacer asimismo extensivo lo que afirmamos a la *filosofía de la acción histórica* -como es entendida, v.g. por Jean Ladrière- y a la *lectura teológica de los signos de los tiempos*, en cuanto la filosofía y la teología son también ciencias hermenéuticas.² Así es como en los tres casos, de las ciencias humanas, de una filosofía de la praxis y de una teología de la realidad histórica, sus respectivos objetos de estudio pueden ser considerados como *textos*, a los que se aplica la dialéctica, que Ricoeur propone, entre la *comprensión*, porque se trata de ciencias *hermenéuticas*, y la *explicación*, porque son *ciencias*.³

Mi exposición constará de tres partes. La primera -más

¹ Sobre todo tendré en cuenta: P. Ricoeur, "Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte" (en adelante, citado como MdT y número de página) y "Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire", en: id., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, 1986, respectivamente: 183-211 y 161-182. Ver también: "L'imagination dans le discours et dans l'action", *ibid.*, 213-236.

² Cf. J. Ladrière, "Filosofía de la acción histórica", *Stromata* 55 (1999), 319-324. Sobre la *lectura teológica* del tiempo actual, ver: C. Galli, "La interpretación teológica de los signos de los tiempos", en: R. Ferrara-C. Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Buenos Aires, 2001, 219-232.

³ Ver mi artículo: "La cientificidad de las ciencias sociales", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 37 (1988), 555-561, donde -sobre ese tema- cito a P. Ricoeur y J. Ladrière.

extensa- sintetizará la teoría ricoeuriana de la *acción y el acontecimiento histórico* entendidos como un *texto*. Luego la segunda dará algunas sugerencias para aplicar dicha teoría al acontecer actual argentino, es decir, a lo que los obispos argentinos han llamado "crisis terminal" de nuestra patria y su "reconstrucción". Lo intentará dentro del marco de una *filosofía* de la acción histórica. Por último, la tercera parte, basándose en las dos primeras, dará breves indicaciones para una *lectura teológica* del mismo acontecimiento. Las dos últimas partes sólo ofrecerán esbozos y sugerencias, pues aquí no intento tratar principalmente de la crisis argentina, sino de indicar un *ejemplo*, cercano a nosotros, de cómo puede aplicarse en concreto la teoría de Ricoeur, mostrando así su fecundidad hermenéutica.

1. La acción con sentido considerada como un texto según Ricoeur

Para éste la acción es un *referente* privilegiado de los textos (al menos narrativos, en sentido amplio: crónicas, cuentos, novelas, dramas, tratados de historia, etc.); y, a su vez el texto sirve de *paradigma* para interpretarla, es decir, para interpretar los acontecimientos humanos y la acción social e histórica del hombre. Pues ésta, como los textos, ofrece *configuraciones de sentido* que se *autonomizan* tanto de sus autores como de sus primeros destinatarios y de su mundo circundante. De ahí que dichas configuraciones y estructuras de la acción -como las obras escritas- puedan ser interpretadas *por sí mismas* tanto en cuanto a su significación como a su referente, sin quedar atadas a las intenciones de sus autores. De la obra cumbre de la literatura española alguien dijo que Cervantes quiso escribir una parodia crítica de las novelas de caballería, y le salió nada menos que el Quijote.

Para entender mejor lo que acabo de decir, expondré primero la *teoría ricoeuriana del texto*, a fin de ver luego su aplicación a su *teoría de la acción*.

1.1. La teoría ricoeuriana del texto

Al menos aludiré a tres de sus características, según las describe Ricoeur. 1ª) El texto escrito, a diferencia del discurso hablado, "fija" el *contenido o nóema* del decir, a saber, la *significación de lo* que se dice, aunque haya ya pasado el acontecer del decir en cuanto tal. Tal significado no abarca sólo el contenido *proposicional* o *locucionario* de *lo dicho*, sino también su *fuerza ilocucionaria*, pues ésta es distinta en los diferentes actos de habla (*speech acts*): afirmar, prometer, suplicar, ordenar, etc. Aún más, su significación se extiende también a su eventual *eficacia perlocucionaria*, en cuanto es posible

"hacer cosas con palabras" (John Austin),⁴ como cuando doy nombre a un recién nacido, bautizo un barco, digo "sí quiero" ante el juez de paz o el párroco en una ceremonia matrimonial, o firmo un cheque o un contrato, etc. Claro está que dichas fuerza y eficacia performativas forman parte del contenido escrito *sólo* en cuanto están significadas en el mismo mediante distintos *signos, procedimientos y paradigmas* gramaticales (por ejemplo, por el uso de las voces y los tiempos verbales, de ciertos verbos, pronombres, adverbios, interjecciones, etc.). 2ª) Por otro lado, como ya se dijo, el texto -porque "fijado" por la escritura- se *autonomiza* de su autor y su intención, de modo que su *significado* no está atado al que le dio su creador ni al que percibieron sus primeros destinatarios. Es lo que algunos denominan el *parámetro estético* de la interpretación de un texto, diferente de su *parámetro histórico*, pues no depende -como éste, de las circunstancias genéticas, sino de la *estructura* misma inmanente al texto.⁵ Asimismo se independiza del mundo circundante (*Umwelt*) en que fue creado, al que se *refería* inmediatamente, pues puede ser *releído y apropiado* por cualquiera que sepa leer, a través de las generaciones y en distintas culturas. Su referencia no es, por lo tanto, sólo *ostensiva*, es decir, la que en el discurso hablado podemos señalar inmediatamente con el dedo; sino que el escrito se refiere también y sobre todo a un *mundo (Welt)*, en el sentido en que hablamos del "mundo griego o chino", o Heidegger habla de "ser-en-el-mundo" y Husserl del "mundo de la vida". Pues "el mundo del texto"⁶ es para Ricoeur el conjunto de *modos posibles de ser y de actuar*, es decir, de *proyectos* de vida y convivencia que el texto ofrece al lector para que pueda apropiárselos. Así es como, por ejemplo, la *Biblia* -pero también la *Iliada*, el *Martín Fierro* o un texto de historia argentina- nos abren una serie de posibilidades y proyectos de existencia, de humanidad y de acción, sin negar por ello sus eventuales referentes históricos, sobre todo en el

⁴ Aludo al título de su libro: *How to do things with words*, Cambridge (Mass.), 1962. Ver también: J. Searle, *Speech acts. An essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, 1977.

⁵ Sobre la distinción entre los parámetros histórico, estético y ético (éste corresponde a la "apropiación" por el lector, según Ricoeur), cf. R. Lapointe, *Les trois dimensions de l'herméneutique*, Paris, 1967.

⁶ Acerca del "mundo del texto", ver -entre otros trabajos suyos- P. Ricoeur, "La fonction herméneutique de la distanciation", en: id., *Du texte à l'action*, op. cit., 101-117, id., "La métaphore et le problème central de l'herméneutique", *Revue Philosophique de Louvain* 70 (1972), 93-112; id., *La métaphore vive*, Paris, 1975.

último caso. 3ª) La tercera característica se refiere al *método* de interpretación de un texto, que va de una primera *comprensión* inmediata y más superficial a una *comprensión erudita y más profunda*, pasando por la mediación de la *explicación*.

La primera comprensión de un texto es para Ricoeur del orden de la *conjetura*, en cuanto doy *más importancia* a un determinado tópico o a determinados signos o frases, etc. de un texto, que a otros, tomando desde esa opción hermenéutica (que no es arbitraria) el *horizonte u óptica* para comprender el *todo*, según la relación *dialéctica* "todo-partes". Pues una obra escrita es como un individuo singular, que juzgo en primer lugar *conjeturalmente* en su totalidad, en cuanto doy preferencia a algunas de sus cualidades o apariencias con respecto a otras, para obtener así la *perspectiva* global desde la cual lo comprendo. Ricoeur cita a E.D. Hirsch,⁷ quien afirma que no hay reglas para hacer buenas y acertadas conjeturas, pero que sí hay *métodos para validarlas*. Ese es el papel metodológico que juega la *explicación* al servicio de una comprensión *crítica*. Con todo, no sólo son posibles explicaciones *causales*, como en las ciencias de la naturaleza, sino que, en las ciencias humanas, también y sobre todo pueden ser *estructurales* (especialmente *semiológicas*) o *motivacionales*, estas últimas imbricadas muchas veces con las causales (entendiendo "causa" no en el sentido de Hume, sino de Aristóteles). Finalmente, la explicación crítica y la semántica profunda a la que ella arriba, se abren a una renovada *comprensión* del sentido y de la referencia enriquecidas por la explicación. Esta pone en juego no tanto una lógica de la necesidad y la evidencia, sino de la *probabilidad*. Pues, dentro del *conflicto* de las interpretaciones, por un lado existe un conjunto *limitado* de interpretaciones válidas y, por otro lado, hay interpretaciones *más probables* que otras, y otras comprobadas *imposibles o improbables* por un procedimiento similar al de la falsación. Para Ricoeur una argumentación semejante a la jurídica -por convergencia de indicios y contra-indicios-, puede ir mostrando la relevancia y mayor probabilidad de una interpretación válida, hasta llegar a un grado suficiente de certeza.

Sin embargo, dada la *plurivocidad* de los textos, varias interpretaciones pueden ser válidas cuando no se excluyen entre ellas. Por lo tanto, pueden complementarse e iluminarse mutuamente.

⁷ En MdT 200 cita a E.D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, New Haven (Conn.)-London, 1967-69.

1.2. *Transferencia a la teoría ricoeuriana de la acción*

1.2.1. "Inscripción" de la acción en el curso de la historia

Para Ricoeur la acción "se *inscribe*" -como un texto-, ya no en piedra o papel, sino "en el *curso de los acontecimientos*",⁸ en la *memoria* de los hombres y los pueblos, en la *reputación* que la acompaña: todo ello como si se tratara de espacios y no sólo del tiempo. Por lo tanto también puede asentarse en *documentos* escritos o no, a los que recurren los historiadores. Pues es indudable que a la metáfora de la "inscripción" en la historia corresponde una realidad, aun sin la existencia de archivos y documentos. Es así como algunos acontecimientos *marcan* su propia época, le *imprimen* su sello, dejan su *huella* en la historia, se convierten en *signos* de los tiempos, dejan tras sí *efectos perdurables*. Pensemos, por ejemplo, en el descubrimiento de América, la Revolución Francesa, la Norteamericana o la Rusa, el Concilio Vaticano II, la caída del muro de Berlín y tantos otros, aun no tan relevantes. Tales acontecimientos marcantes confieren a la acción humana que en ellos se plasma una *configuración* propia, *con sentido* interpretable según sus conexiones internas. A veces presentan *figuras y modelos de vida*, con frecuencia se concretan en *instituciones* de distinta índole (sociales, políticas, económicas, religiosas, culturales) o se hacen efectivos en *estructuras* nuevas o consolidan las ya existentes, etc. Por todo ello, son como un texto que tiene una significación intrínseca y puede ser comprendido e interpretado.

Para Ricoeur el contenido noemático de tales configuraciones o institucionalizaciones -como en los textos- no se limita a lo que se puede explicitar en proposiciones, sino también abarca su *fuerza ilocucionaria* propia -por ejemplo, en varios de los casos aludidos, de esperanza o de amenaza- y, eventualmente, aun una mayor o menor *eficacia perlocucionaria*.

1.2.2. La autonomía de las configuraciones de la acción

La acción en cuanto *fenómeno histórico y social* -como una obra escrita- se autonomiza de sus autores y sus respectivas intenciones. Su "fijación social" la *objetiviza* de tal manera que tiene significado por sí misma, aun prescindiendo de sus actores, quienes frecuentemente no previeron o no pudieron prever los *efectos* de sus acciones,

⁸ Cf. P. Ricoeur, MdT 194.

como ya lo afirmaba Blondel en su obra maestra *L'Action*.⁹ De ahí que no pocas veces es difícil para los historiadores discernir las distintas responsabilidades de los personajes históricos, a no ser mediante un delicado proceso de abstracción. Tal independencia se da también con respecto a las referencias inmediatas, de modo que los acontecimientos adquieren un *potencial de significación* actualizable en otras situaciones y contextos. Lo que dentro de la Biblia sucede con el relato del Exodo (y el acontecimiento que le da pie) -los cuales son *releídos* numerosas veces en situaciones distintas del pueblo de Israel y aun de la Iglesia cristiana, hasta últimamente por la teología de la liberación¹⁰- se da también con hechos como, por ejemplo, la Revolución Francesa. Esta ha dado mucho que imaginar, crear, reflexionar, actuar y luchar tanto a políticos y artistas como a filósofos (pensemos en Hegel). Pues, como los textos, tales acontecimientos abren un *mundo de posibilidades* de existencia y de acción tanto al imaginario personal como al colectivo. Pues contienen un sentido y se refieren a un mundo que no se agotan en el mero hecho acontecido en el pasado. Por la misma razón la acción social y las instituciones que ella crea se liberan también de sus primeros destinatarios, pues su significación y referencia permanecen abiertos a otros tiempos, espacios y personas.

Así como el texto se destina a todo aquel que sepa leer, tales acciones significativas se ofrecen a todo aquel que sepa "leerlas" o "releerlas", es decir, interpretarlas desde nuevos contextos, y así pueda apropiarse su sentido e intentar verificarlo en el mundo.

1.2.3. Dialéctica entre "comprender" y "explicar" la acción como texto

Por ello se dan en el campo de la acción social y de los acontecimientos históricos -como en el de las obras escritas- no sólo el *conflicto* de las interpretaciones, sino también *tradiciones* y *escuelas* hermenéuticas. Asimismo se le aplica a la acción lo dicho más arriba acerca de la conjetura y la validación. La primera pone en juego la *imaginación creadora* del científico dentro de un número limitado de

⁹ Cf. M. Blondel, *L'Action* (1893). *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, 1950.

¹⁰ Cf. C. Mesters, *Por trás das palavras*, Petrópolis, 1974. Sobre la relación, en las relecturas, entre la mismidad del sentido y de las condiciones pragmáticas, cf. H. Simián-Yofre, "Pragmalingüística: comunicación y exégesis", *Revista Bíblica* 50 (1988), 75-95; id., "Epistemología y hermenéutica de liberación", en: *Actas del IV Simposio Bíblico Español*, Valencia-Granada, 1993, 422-437.

posibilidades hermenéuticas. La segunda le proporciona *métodos* para des-valorar algunas interpretaciones como menos probables y validar *críticamente* otras como objetivamente más probables. Por ejemplo, puede operar mediante la *convergencia de signos* y la *recusación* de los contrarios, algo así como cuando el juez de instrucción va dejando sistemáticamente de lado ciertas acusaciones o sospechas y, por otra parte, sigue la pista de múltiples *indicios* que *apuntan* hacia un mismo término. De ahí que, desde una primera comprensión inmediata e ingenua de la acción social -de índole conjetural, más o menos acertada-, pueda lograrse -según Ricoeur- una comprensión *crítica* de su semántica profunda, por mediación de métodos explicativos, no pocas veces de índole estructural.

1.2.4. La semántica más radical de la acción social

Para Ricoeur no es que la función simbólica sea una mera superestructura de la vida social, sino que ésta es intrínsecamente *simbólica*, de modo que, -para la mirada radical del filósofo- a través de las configuraciones sociales de sentido y de las instituciones y estructuras de vida y convivencia se simbolizan las grandes *aporías* de la vida social, la semántica más profundamente *humana* de una sociedad, sus *cuestiones límite* de índole antropológica y ética. Es decir, se significa y expresa cómo en esa sociedad se viven de hecho la vida y la muerte, lo humano y lo anti-humano, la libertad y la opresión, el poder y la impotencia, la dignidad y el oprobio, la justicia y la injusticia. Ahí es donde se da la semántica más profunda,¹¹ que ya no es objeto solamente de las ciencias humanas, sino de la filosofía y la teología. Así es como, filosóficamente, se puede y debe hablar de instituciones *justas o injustas* (como lo hace el mismo Ricoeur), de estructuras de solidaridad o de violencia institucionalizada, y teológicamente, se haya creado la categoría: "estructuras de pecado".

1.2.5. Contribución de Bernard Lonergan a la teoría de Ricoeur

Cuando éste distingue ciencia social e ideología, afirma que la primera supone una adecuada *distanciación* de los *intereses subjetivos* del científico, de modo que pueda darse una suficiente *crítica* de los mismos.¹² Ello no impide que -porque se mueven en el círculo herme-

¹¹ Sobre la "semántica profunda" de la acción considerada como texto, cf. P. Ricoeur, MdT 210.

¹² Cf. P. Ricoeur, "Science et idéologie", en: id., *Du texte à l'action*, op. cit., 303-331.

néutico-, el cientista social y el filósofo de la acción histórica estén autoimplicados en su comprensión de ésta.¹³ Todo lo dicho más arriba acerca de la "inscripción" de una acción en el curso de la historia, su "fijación" social y su autonomía permiten su suficiente *objetivación*, de modo que pueda ser tratada como un texto y, por lo tanto, no solamente comprendida inmediatamente, sino también explicada y comprendida *críticamente*.

Estimo que Lonergan, en su teoría del método, puede dar un importante aporte a Ricoeur. Pues considera, además, la *función* que la decisión tiene para el método científico, aunque ella misma lo trascienda.¹⁴ Pues las opciones hermenéuticas, ellas mismas pueden ser discernidas críticamente *en cuanto opciones*, si se han dado o no las que Lonergan denomina *conversiones ética y afectiva al amor desinteresado* hacia la persona de los otros en cuanto personas (y, últimamente, también la apertura hacia el Incondicionado de la verdad y el bien, que para Lonergan coincide con Dios).¹⁵ De ese modo, en "el conflicto de las interpretaciones" (Ricoeur), o -expresado en el lenguaje de Lonergan- en la *dialéctica* entre posiciones y contraposiciones- pueden ser críticamente preferidas aquellas que coinciden con el amor desinteresado por la verdad y el bien, aunque se opongan a los propios intereses. Ellas abren así *horizontes de comprensión* (que pueden ser hasta cierto punto explicitados reflexivamente en *categorías hermenéuticas*) a fin de interpretar la realidad desde una perspectiva *no deformada* ideológicamente.

A esos dos momentos del método corresponden las especia-

¹³ Sobre la "autoimplicación", ver: J. Ladrière, *L'articulation du sens II. Les langages de la foi*, Paris, 1984 (con especial mención de Donald D. Evans).

¹⁴ Cf. B. J.F. Lonergan, *Method in Theology*, New York, 1972 (en castellano: Salamanca, 1988). Como se sabe, con ocasión del método teológico, Lonergan desarrolla una teoría general del método, aplicable -al menos- a todas las ciencias hermenéuticas.

¹⁵ Primeramente -en *Method in Theology*- Lonergan hablaba sólo de las conversiones intelectual, ética y religiosa. Luego comenzó a hablar de la tercera como "conversión afectiva" y la describió en tres grados distintos e interrelacionados de amor: familiar, civil y religioso: cf. B. Lonergan, "Natural Right and Historical Mindness", en: F. Crowe (ed.), *A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.I.*, New York/Mahwah-London, 1985, 169-183; ver también: W.E. Conn, "Affective Conversion: The Transformation of Desire", en: Th.P. Fallon-Ph.B. Riley, *Religion and Culture. Essays in Honor of Bernard Lonergan*, New York, 1987, 261-275.

lizaciones funcionales del mismo que Lonergan llama: "*dialéctica*" (a saber entre las posiciones y las contraposiciones) y "*fundamentaciones*" (*foundations*), es decir la explicitación de categorías de interpretación fundantes. Es así como Lonergan tematiza y sistematiza dentro de su concepción del método lo que ya Aristóteles enseñaba acerca de la necesidad del *apetito recto* para el conocimiento prudente -sobre todo en cuestiones prácticas-, y los maestros espirituales decían acerca de la *intención pura* (libre de afecciones desordenadas, es decir, del "propio amor, querer e interés", según la fórmula de Ignacio de Loyola) para encontrar la verdad del sentido de la vida. En lenguaje más moderno es lo que afirma Lévinas acerca del "des-inter-esamiento" (en la apertura al otro en cuanto otro) como superación de las ideologías;¹⁶ pues la persona del otro (como la propia) es -en cuanto tal-"derecho subsistente" (Rosmini) y "fin en sí" (Kant), es decir, *incondicionada*.

Los intereses subjetivos amenazan de ideología a las ciencias hermenéuticas; pero el amor desinteresado a la verdad y el bien -del cual habla Lonergan-, en cuanto *apetito recto*, libera a la inteligencia crítica de eventuales ilusiones para que pueda discernirlos y comprender más cabalmente su sentido. Claro está que la función que cabe aquí al apetito y a la opción no los convierte en *razón* demostrativa ni en *causa epistémica* de una argumentación, sino que su papel es sólo el de *condición* hermenéutica y pragmática para que la razón discierna *liberada y libremente*, de modo que la interpretación sea *crítica*.

2. Sugerencias para aplicar la teoría de Ricoeur al acontecimiento de la "crisis y reconstrucción" de la Argentina

2.1. La crisis como un texto

En la segunda parte de mi exposición ofreceré algunas sugerencias e indicaciones para una posible interpretación filosófica de ese acontecimiento. Ellas suponen las contribuciones de distintas ciencias sociales, que tomo de la obra del Grupo de Reflexión sobre Pensamiento Social de la Iglesia "Gerardo Farrell" -al que pertenezco-, titulada: *Crisis y reconstrucción. Aportes desde el Pensamiento Social de la Iglesia*.¹⁷ Por ello me permitiré ser esquemático, sin sentirme obligado a dar razón de las interpretaciones y explicaciones provenien-

¹⁶ Cf. E. Lévinas, "Idéologie et idéalisme", en: id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 17-33.

¹⁷ Obra en dos tomos, editada en Buenos Aires, 2003.

tes de dichas ciencias: para ello remito a la obra mencionada. Pues aquí trato solamente de señalar un posible *ejemplo* de la fecundidad de la teoría y el método ricoeurianos, que igual seguirían siendo válidos, aunque el diagnóstico de la situación fuera distinto. También en nuestro caso se da "el conflicto de las interpretaciones" entre quienes, sin negar otros factores, ponen su acento en la *corrupción moral* -aun institucionalizada- de los dirigentes, quienes ven la causa principal de la crisis en la "*no profundización del modelo*" neoliberal, y quienes - como el Grupo Farrell-, sin dejar de considerar válida la primera interpretación y reconociendo la conjunción de otros factores, con todo subrayan el papel predominante de las políticas *económicas neoliberales* promovidas por el consenso de Washington y el no haber querido dejar a tiempo y gradualmente la *convertibilidad*, como desencadenantes de la crisis que se salió de madre a fines de 2001. De paso recordemos lo dicho más arriba sobre la *plurivocidad* de interpretaciones válidas no exclusivas ni excluyentes.

La Conferencia Episcopal Argentina (CEA) no dudó en llamar a la crisis: "terminal", alertando que estaba en juego nada menos que la "identidad y la integración de la Nación".¹⁸ Otros la llamaron "sistémica" pues puso en cuestión prácticamente todos los subsistemas de la relación entre Estado y sociedad.¹⁹ Los científicos sociales en general, aun desde posiciones contrapuestas, señalaron que entonces (casi) todos los pactos sociales se habían roto.²⁰ Como emergente y al mismo tiempo símbolo de esa situación crítica puede valer el hecho doloroso de que en un país que se consideraba granero del mundo haya niños que mueren de inanición. Como se ve, la crisis como

¹⁸ Entre otros textos de la CEA, cf. *Hoy la Patria requiere algo inédito*, Declaración de la 81ª Asamblea Plenaria de la CEA (mayo 2001), N° 6, donde se afirma: "la crisis...hace peligrar la identidad e integridad de la Nación"; ver la expresión "crisis terminal", por ejemplo, en: *Dialogar para reconstruir la Patria*, Mensaje de la Comisión Permanente de la CEA del 8 de enero de 2002, N° 3. Cf. mi artículo: "Hoy la Patria requiere algo inédito. La Conferencia Episcopal Argentina y la 'crisis histórica' de nuestro país", en el op. cit. en el texto; allí analizo y comento los documentos de la CEA sobre la crisis, desde la Declaración de la 80ª Asamblea Plenaria (noviembre de 2000) en adelante.

¹⁹ Cf. op. cit., Introducción.

²⁰ Cf. J.E. Barbará, "República Argentina: la ruptura de contratos sociales y la cuestión de los entes reguladores independientes", en: Sociedad Argentina de Teología (SAT) (ed.), *Religión, justicia y paz. La Argentina y el mundo. XXI Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, 2003, 135-157.

acontecimiento histórico presenta una *configuración de sentido* que es posible explicitar en su contenido locucionario mediante un relato y una serie de caracterizaciones, de las cuales sólo nombré unas pocas. La fuerza ilocucionaria de dicho acontecimiento une en sí la *amenaza* a la nación en cuanto tal y a sus integrantes con el *cuestionamiento* dirigido a éstos y con un fuerte *llamado a la responsabilidad* común y compartida. Quizás el efecto perlocucionario pueda encontrarse tanto en las múltiples respuestas positivas a dicho cuestionamiento como en otras francamente decepcionantes. Pues ante la crisis nadie pudo permanecer indiferente, ya que la aparente indiferencia es también una manera de posicionarse.

2.2. El "mundo del texto" de la crisis y reconstrucción argentinas

Por otro lado, también forman parte de la *figura de sentido* del acontecimiento "crisis" los recién mencionados factores positivos que ella provocó como respuesta responsable, especialmente en la *sociedad civil* argentina: redes de *solidaridad* de distinto tipo y procedencia, *creatividad*, sobre todo en los sectores más populares (trueque, cartoneros, huertas comunitarias, microcréditos, empresas recuperadas, etc.), búsqueda de *diálogo* (no en último lugar gracias a la Mesa del Diálogo Argentino, para la cual la Iglesia brindó el ámbito de encuentro), *rechazo a la violencia* -de parte de la mayoría de los argentinos-, intentos de mayor *participación ciudadana* (cacerolazos, asambleas barriales, ONGs de distinta índole, voluntariados), *políticas éticas e inteligentes* en el nivel internacional (como las implementadas por el ministro Lavagna ante el Grupo de los 8 y el FMI), intentos de revitalización del *Mercosur* como política de Estado, etc. Todo ello son *signos de vida* emergente que parecen señalar hacia adelante. Tales signos se refieren a un "*mundo de posibilidades*" reales abiertas por la crisis, análogo a lo que Ricoeur llama "la cosa o el mundo de un texto".

Dichas respuestas inesperadas de la sociedad civil y política hicieron que de hecho no se diera el "*castigo ejemplificador*" que algunos pretendían, y que no se cumplieran las *profecías apocalípticas* pronunciadas entonces en el país y en el exterior, a saber, de una hiperinflación galopante, un caos social generalizado, un aislamiento total de la Argentina sin peligro de contagio, etc.²¹ Aún más, se hizo posible entonces reconocer la *corresponsabilidad* de los organismos internacionales con respecto a la crisis, y que el *caso límite* de

²¹ Ver la Introducción de la obra del Grupo Farrell, citada más arriba.

Argentina hiciera reflexionar el de otras naciones hermanas que siguen la misma política económica que acabó en la crisis. Por ello dichas acciones positivas generan *esperanza* de un porvenir más humano (fuerza ilocucionaria de esos signos). Aún más, combinadas en un todo significativo con los signos negativos que las condicionan fuertemente, ellas abren *nuevas alternativas de acción* y plantean *proyectos* de futuro que no habrá que dejar pasar en vano. Para ello se hacen necesarias *mediaciones prácticas eficaces* -de índole política, social, económica, cultural, religiosa- que logren realizar dichas posibilidades, al menos parcialmente, y plasmarlas en instituciones nuevas.

La crisis y los gérmenes de reconstrucción que ella motivó como anticuerpos son, entonces, como un texto que no solamente tiene su significado propio -al mismo tiempo amenazante y esperanzador-, sino también su referente tanto en la historia y el mundo circundante que convivimos juntos y que nos condicionan, como en el mundo de *posibilidades alternativas* que se nos ofrecen a fin de que nos las *apropriemos* como nación y como ciudadanos responsables. La estrategia de superación dependerá del diagnóstico, aunque habrá que tener en cuenta los fuertes condicionamientos internos y externos.

Pero, tanto para el análisis de la situación como para encontrar caminos viables de transformación se hacen imprescindibles las contribuciones de las distintas ciencias humanas y sociales. La filosofía podrá iluminarlas desde su comprensión *integral* de hombre y sociedad, y desde ella *orientar* y *juzgar* sus realizaciones.

2.3. La semántica más profunda del "texto" de la crisis

En cuanto a la semántica más radical de ese "texto", es evidente que está referida a *experiencias límite* que dan que pensar y que discernir a la filosofía. Ellas implican situaciones de *vida y muerte* para muchos (ya hablé de quienes murieron por falta de alimentos), de *dignidad humana o de deshumanización* (baste con aludir al desempleo y subempleo estructurales), de *justicia e injusticia institucionalizada* (por medio de determinadas estructuraciones del poder y del mercado en los niveles nacional e internacional), de *pérdida de identidad e integración* o de *reconstrucción* como nación en la comunidad regional y mundial de naciones, etc. Pero la crisis no sólo puso en evidencia tales situaciones límite, radicalmente humanas, sino que también promovió la emergencia de *respuestas alternativas* a tales situaciones, que piden voluntad política, instituciones que las efectiven y mediaciones para ir llevándolas gradualmente a la práctica.

Como en un texto literario, se puede "leer" en ello lo mejor y lo peor del hombre, en este caso, del hombre argentino actual, para

transformar o no su vida y convivencia en más humanas. Pero esa *lectura del sentido* lleva también a un *juicio de verdad*²² que critica la injusta estructuración del poder y la riqueza en un mundo globalizado según la idolatría del mercado, y a esta misma en nuestra patria, así como condena también la violencia -muchas veces institucionalizada- que es causa y fruto de dicha injusticia estructural. Juicio de verdad que ha de *guiar la acción* a fin de construir en común el bien común.

3. Sugerencias para una lectura teológica de la crisis

3.1. El "texto" de la crisis leído a la luz del texto de las Sagradas Escrituras

De la crisis argentina trató la Sociedad Argentina de Teología en el último día de su Semana de 2002, y en toda su Semana teológica de 2003. En ésta intentó además "Ensayos de interpretación y discernimiento" de la misma "a la luz de la fe": me remito a esas publicaciones. Por ello ahora seré más esquemático todavía que en la Segunda parte, solamente indicando en qué línea podría darse una interpretación teológica del acontecimiento de la crisis y del aparente comienzo de su superación.²³

La expresión recién empleada: "a la luz de la fe" indica el cambio de *objeto formal* o de *pertinencia epistemológica*, pues ya no se trata de la luz de las solas experiencia y reflexión racional humanas, como en las ciencias o la filosofía de la acción histórica, sino de la luz de la Revelación divina para quien cree en ella. Aunque la teología, a fin de interpretar la realidad social desde la perspectiva creyente, se sirve de la mediación de la filosofía y las ciencias humanas.²⁴ Así es

²² La distinción entre "sentido" y "verdad" -frecuente en Lonergan- corresponde a la que hace Ricoeur entre "sentido" y "referencia" (a la realidad), tomándola de Gottlieb Frege, quien distingue entre "*Sinn*" y "*Bedeutung*". Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, op. cit.

²³ Cf. SAT (ed.), *Religión, justicia y paz* (XXI Semana Argentina de Teología, de julio de 2002), op. cit., págs. 105-190. Los textos de la XXII Semana Argentina de Teología (julio de 2003), cuyo tema fue: "La crisis argentina: ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe", se publicarán próximamente.

²⁴ Ver mis trabajos: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1990; "La recepción del método de '*Gaudium et Spes*' en América Latina", en: J.C. Maccarone (et al.), *La constitución Gaudium et Spes. A los 30 años de su promulgación*, Buenos Aires, 1995, 19-39.

como Carlos Galli, en un escrito que sirvió de preparación para la última Semana de Teología, citaba a Ricoeur, para quien la acción humana puede ser considerada como un texto,²⁵ y antes de intentar leerlo teológicamente se pidió a los científicos sociales sus distintos aportes acerca del tema.

Para la Revelación cristiana la historia es *historia de salvación*, en la cual luchan el bien y el mal, pero con la promesa de la victoria *escatológica* del primero, ya realizada en y por la Resurrección de Cristo. La Biblia relata distintas crisis -por ejemplo, sufridas por el pueblo de Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento, o por distintos protagonistas bíblicos-, aunque el prototipo de todas ellas está dado por el Misterio Pascual de la muerte y resurrección de Jesús. Aquellas, pero sobre todo este último *acontecimiento-símbolo* pueden servir de *modelo y paradigma* para leer e interpretar -a la luz de la Palabra de Dios- las crisis históricas tomadas como texto.

Así es como -en la óptica cristiana- toda crisis -sobre todo si es de vida y muerte- se transforma en *oportunidad de resurrección*, y ha de ser asumida como chance de *conversión* y apertura a la *comunidad solidaria* con los otros y al *amor* por ellos hasta el extremo. De ahí que sean cristianamente *esperanzadores* los signos positivos de vida emergente explicitados en la segunda parte, en especial todos los que se refieren a la *solidaridad* ciudadana y a la búsqueda de consensos en orden al *bien común*, pues se trata de *nueva vida y convivencia más humana* gratuitamente surgidas de una situación de muerte. Por otro lado, su fuerza ilocucionaria, sus presupuestos pragmático-hermenéuticos y hasta sus efectos perlocucionarios *coinciden* con las actitudes y los sentimientos de Cristo revelados en el Evangelio y su impacto en los creyentes.²⁶ Así es como los criterios intelectuales tomados de la *analogía de la fe* (v.g. empleando el Misterio pascual como paradigma analógico de interpretación) *convergen* para ésta con los criterios de índole *pragmático-afectiva*, en cuanto disciernen en los caracteres performativos de la situación histórica leída como un texto, actitudes de vida y sentimientos *análogos* a los de Jesús en dicho Misterio). Tal convergencia de criterios es un indicio de la validez de la hermenéutica.

Lo arriba dicho se confirma con la siguiente observación de Walter Kasper: "siempre donde surge algo nuevo, siempre donde se despierta la vida y la realidad tiende a superarse extáticamente a sí

²⁵ Ver el trabajo de Galli citado más arriba, en la nota 2.

²⁶ Sobre la importancia de los criterios pragmalingüísticos en hermenéutica, ver los trabajos de H. Simián-Yofre citados en la nota 9.

misma..., se muestra algo de la eficacia y la realidad del Espíritu de Dios. El Concilio Vaticano II ha visto esa eficacia universal del Espíritu no sólo en las religiones de la humanidad sino también en la cultura y en el progreso humanos".²⁷ Pues bien, las reacciones positivas de la sociedad civil argentina, y aun de la sociedad política, que arriba describí -leídas a la luz de la fe- ¿no son para el teólogo *signos* de la acción del Espíritu Santo en nuestra historia y de la respuesta humana positiva a su llamado -semejante a la de Cristo- y, por ello, no son también motivos *de esperanza*, aun teológica? A la luz de la promesa del Reino de Dios, ¿las redes de solidaridad, la creatividad de los más pobres, la búsqueda de un diálogo superador de la violencia, los servicios voluntarios, las negociaciones orientadas por criterios éticos, no son como *preanuncios simbólicos, gérmenes y realizaciones provisionales y parciales* del mismo Reino en la historia?

Como se ve, también aquí se están tomando la acción y pasión históricas como un texto, que es posible interpretar y discernir a la luz de otro gran Texto: las Sagradas Escrituras; se reconocen su fuerza y eficacia performativas, pues el "texto" de la crisis expresa sufrimiento y solidaridad, y mueve a la compasión y la esperanza;- se abre un *mundo nuevo* de posibilidades *reales* de mayor justicia, comunión y paz, en espera de su plena y definitiva realización escatológica; y, por ello, se promueve la *acción histórica* (pastoral, social y política) para ir apropiándose dichas posibilidades. Aunque -claro está- la lectura *profética y teológica* de los signos de los tiempos necesita -para *efectivizarse* históricamente- de mediaciones estrictamente *políticas*, a saber, de una acción política *convertida* al bien común.

3.2. Conformidad o no conformidad del "texto" social con el Texto bíblico

Aún más, la consideración teológica de la dignidad del hombre como *imagen e hijo de Dios* puede servir de *criterio* para juzgar los hechos y situaciones históricas en su carácter teológico-moral, es decir, en su *conformidad o no conformidad* con la comprensión bíblica del hombre y la sociedad y con la doctrina social cristiana. Tal coincidencia o no, no se refiere solamente a los contenidos antropológicos, sino también a las actitudes éticas y los sentimientos desinteresados que las acompañan. De ese modo será posible *discernir*, por ejemplo, las instituciones y situaciones estructuralmente injustas de las que hablé en la Segunda parte, y las que puedan reemplazarlas.

²⁷ Cf. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1982, págs. 279 ss.

Así es como la teología oye las aspiraciones y el clamor de los pobres pidiendo trabajo y justicia, como una *interpelación de Dios* - como El escuchaba la de su pueblo en la esclavitud de Egipto-; para ella la presente "deuda social" argentina -de la que hablan numerosos documentos del episcopado-²⁸ es un verdadero "*pecado social*"; y la actual distribución tan inequitativa de la riqueza y del poder en el mundo y en América Latina es juzgada como "*estructura de pecado*".²⁹ Tales afirmaciones no dicen todavía nada de sus causas, responsables o caminos de superación -para determinarlos se necesita la contribución de las ciencias sociales-, pero sí están interpretando y juzgando la realidad social actual a la luz de la fe y de la enseñanza social de la Iglesia.

4. A modo de breve conclusión

Por consiguiente, la acción e interacción humanas, los acontecimientos históricos y los fenómenos sociales pueden ser considerados como un texto (Ricoeur) cuyo sentido y referencia es dado interpretar (comprender y explicar). Tal hermenéutica es posible según los objetos formales y los métodos tanto de las ciencias del hombre y la sociedad, como de la filosofía de la acción histórica y aun de la teología de los signos de los tiempos y, mejor aún, *en forma inter y transdisciplinar*, modo actual de buscar la unidad del saber acerca de la realidad social, a fin de realizar una acción histórica humanamente eficaz.

²⁸ Entre otros textos, ver: *Afrontar con grandeza la situación actual*, Declaración de la 80ª Asamblea Plenaria de la CEA (noviembre de 2000), donde se dice, en el N° 6: "la gran deuda de los argentinos es la deuda social".

²⁹ Los conceptos teológicos (inspirados por la teología de la liberación) "pecado social" y "estructuras de pecado" son empleados por Juan Pablo II en su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), N° 36; en la nota 65 remite asimismo a su exhortación postsinodal *Reconciliatio et paenitentia* (1984), N° 16.

Mujer y varón: nuevas relaciones, nuevos vínculos

por Gerardo Daniel Ramos SCJ

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

Sin lugar a duda, una de las herencias más significativas que nos ha dejado la última mitad del s. XX -al menos en Occidente- es la profunda transformación producida en el modo de relación y vinculación del varón y la mujer¹.

Esta transformación afecta tanto a la autocomprensión que cada uno/a hace de sí mismo/a, como así también al conjunto de la vida social, y particularmente a los diferentes ámbitos humanos e instituciones en donde personas de ambos sexos interactúan. Por último, y en un orden específicamente teológico, sugiere nuevos horizontes en la comprensión sacramental de esas relaciones y vínculos.

La intención de este breve artículo es delinear estas transformaciones y señalar algunas perspectivas de profundización tanto antropológicas como teológicas.

1. El hombre en su contexto histórico-existencial

1.1. Llamado a la autotranscendencia teocéntrica...

Cada persona se experimenta a sí misma como *misterio*. Esto significa que, cuando más allá de las actividades que desempeñamos en la vida, por diferentes motivos nos quedamos en silencio y nos encontramos con lo más profundo de nosotros mismos, no terminamos de comprendernos ni abarcarnos. Más allá de lo funcional de los roles que socialmente realizamos, de los dones y limitaciones que valoramos o reconocemos, de las personas con quienes habitualmente nos encontramos, y de los ideales y anhelos que acrisolamos, cada uno de nosotros es "un algo más". Nos trascendemos a

¹ A medida que avance la reflexión voy a explicar la inversión de este orden "más tradicional" en el título del artículo.